Civilización y barbarie. La instauración de la "diferencia colonial" durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como "diferencia cultural"[*]

Patricio Lepe-Carrión[**]

Resumen. El presente trabajo se propone analizar los conceptos de "civilización" y "barbarie" que subyacen al "debate de Valladolid" en el siglo xvi, a la luz del pensamiento crítico de América Latina (Modernidad / Colonialidad). Revisando y sintetizando parte de la literatura existente, se demostrará que los argumentos de Bartolomé de Las Casas, y aquellos que defendían abiertamente la dignidad de los nativos, constituían un "encubrimiento" de la "diferencia colonial" como una "diferencia cultural". Este "encubrimiento", no sólo servirá como estrategia o mecanismo de justificación y legitimación de la Conquista, y su consecuente dominación y explotación indígena; sino también como una plataforma sobre la que se inscribirá la noción de "civilizar al otro" (o idea de "progreso") durante el pensamiento ilustrado de los siglos xvii y xviii.

Palabras clave. Civilización y barbarie, diferencia colonial, diferencia cultural, Bartolomé de Las Casas, modernidad / colonialidad.

[*] El presente texto fue realizado en el marco de una investigación doctoral en filosofía (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso) titulada "El Contrato Colonial de Chile. Crítica a la racionalidad impura, en la configuración racial del discurso científico, político y prácticas culturales en los siglos xvii, xviii y xix", financiada en parte con la beca de "Término de Tesis Doctoral - 2011", otorgada por el Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (conicyt). Agradezco a la Biblioteca General de la Universidad Javeriana, al Instituto Pensar, y especialmente a la profesora Mag. Ius Nathalie Chingaté Hernández, que su ayuda ha sido fundamental en esta investigación.

[**] Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Correo electrónico: patriciolepe@gmail.com

Cartografía conceptual de la dicotomía

La idea de civilizar la barbarie, de integrar a las comunidades incivilizadas al proyecto de la Modernidad, es un concepto que atraviesa casi toda la historia de América,[1] y que desde la Colonia y la República (y hasta la actualidad) se ha venido instalando como una columna vertebral en las múltiples estrategias de poder que pretenden clasificar y definir los cánones de lo "racional", de lo "cultural" o de lo "identitario".[2] Idea etnocéntrica —sin duda—, propia de comunidades *"aquejadas de un localismo estrecho, ignorante y a menudo feroz"* (Fernández Retamar, 1989: 292), y que Europa acuña en su seno del pensamiento invasivo y conquistador (*ego conquiro*), sólo a partir de su auto-conformación moderna como "centro" de la historia universal, esto es, sólo a finales del siglo xv; hasta entonces, Europa sólo era una periferia del mundo árabe (Dussel, 2000).

Sin embargo, y a pesar del eurocentrismo al que hacemos alusión, la dicotomía civilización/barbarie no surge de manera exclusiva en América durante la conquista, sino que se trata de una idea mucho más antigua.

La barbarie como ausencia de la razón deliberativa

Ya los griegos hacían uso de la expresión "bárbaro" (βάρβαρος), para referirse principalmente a la "distinción cultural" (no sanguínea) que acontecía entre ellos y los extranjeros (o al interior mismo de la nación en algunos casos), a los que no eran "helenos" (Ἕλληνες): a la escasa vida ciudadana (ya sea por su rezago, o por su carácter rudimentario),

[1] Es bien conocida la influencia que tuvo —por ejemplo—, el argentino Domingo Faustino Sarmiento, que en 1845 publicara *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, una de las obras más influyentes en los "procesos de modernización" en América Latina.

[2] Para Carlos J. Alonso, la dicotomía "civilización y barbarie" acarrea en su seno una serie de conceptos más que vienen a enriquecer su significado: "naturaleza vs. cultura, lo autóctono vs. lo foráneo, tradición vs. modernidad, parálisis temporal vs. devenir histórico" (Alonso, 1989).

de un *ágora*, de la vida gimnástica, de la *paideia*, o de la participación en los *agones*[3] (Fernández Retamar, 1989: 293).

Existen muchos matices en la forma en que los griegos miraban a sus extranjeros, pero merece llamar la atención sobre una especial relación con los pueblos persas, a quienes luego de la victoria sobre ellos, consideraron de una extrañeza tal, que su barbarie los convertía "por naturaleza" en seres capacitados solamente para la esclavitud; idea retomada de una manera muy singular por Aristóteles, y que, como veremos más adelante, tendría una enorme relevancia en las primeras reflexiones hispano-lusitanas en torno a los indios de América (Fernández Retamar, 1989: 294; Frey, 1996).

Aristóteles trata el tema de la esclavitud principalmente en el primer libro de su gran obra la *Política*; y durante muchos años (no sólo durante la conquista) habría sido fuente de consulta permanente y casi obligada entre quienes han intentado justificar —de algún modo— la "esclavitud natural".

Sin pretender simplificar el asunto —que es bastante complejo y merecería un estudio aparte—, es necesario comprender que para Aristóteles la *polis* es constituida por "naturaleza" (φύσει),[4] y que del mismo modo —por naturaleza—, el hombre se hacía un (**πολιτικόν ζώον**) animal social, animal cívico, animal político, o más bien, un "nacido para ser ciudadano" perteneciente a la polis: "Es evidente que la ciudad es una institución natural, y que el hombre es un animal hecho por naturaleza para vivir en una ciudad, y el hombre que por su

[3] Los *agones* eran enfrentamientos o duelos públicos en que dos personas competían para demostrar su patriotismo, su valor, y destrezas físicas e intelectuales. El *agon*, era el contexto en que se reúnen de manera equitativa las fuerzas en conflicto; de ahí que el *ágora* se convierta en la realización material (espacio-temporal) y más elevada de dicho encuentro, y por lo mismo, la materialización de la *polis* como único fundamento posible de la existencia humana. De ahí también, que para Aristóteles sea el criterio político fundamental que diferencia y determina al bárbaro como esclavo: la incapacidad de crear comunidades libres e iguales. Fue su influencia en la formación de Alejandro que, éste llevara un programa político de sometimiento del mundo persa, ya que, para Aristóteles, éstos poseían una estructura política despótica muy atrasada en comparación a la *polis* griega.

[4] Sobre el concepto de *naturaleza* en Aristóteles en su sentido estrictamente político, remito al lector al artículo de Lucas Soares (2002).

naturaleza y no por azar no vive en una ciudad, o es un ser inferior o es más que un hombre" (Aristóteles, 2005: 1253a).[5]

Los animales tienen voz (φωνέ), de manera instintiva o irreflexiva, con la cual pueden llegar a comunicar sus dolores y placeres; pero el ser humano tiene la capacidad de distinguir entre lo justo e injusto, tiene palabra/razón (λόγος) con la cual expresar lo que le es bueno y malo (beneficioso o no), tanto a nivel personal como en un nivel comunitario; de ahí que sea éste, el indicado para forjar y habitar en la *polis*: "[…] esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar" (Aristóteles, 1970: 1170b).

Sólo el hombre tiene razón, los que carecen de ella son bestias. Es decir, que el bárbaro aunque carezca de cierta parte de racionalidad, no le ha sido despojada del todo. La diferencia radical que pareciera haber entre el animal y el esclavo, es que éste último tiene lo suficiente como para entender las órdenes de su amo; esto es, percibe pero no posee *logos* (deliberativo). El bárbaro no piensa, ejecuta; tan sólo tiene una palabra vacía, un grito sin sentido, o un mero balbuceo que se resiste a ser comprendido. Por lo tanto, es incapaz de habitar la *polis*, de no ser que habite como esclavo, como cuerpo, como instrumento de dominación al servicio de los amos: "[...] también el que manda por naturaleza y el que obedece se unen para seguridad suya, pues quien gracias a su inteligencia es capaz de prever, manda y es amo por naturaleza, mientras que aquel capaz de realizar duras tareas con su cuerpo, obedece y es esclavo por naturaleza" (Aristóteles, 2005: 1252a).

Al parecer, todo no-griego —en Aristóteles—, en tanto extranjero por nacimiento, y desconocedor de la lengua griega, será un esclavo:[6]

[5] El argumento seguido en los párrafos referentes a Aristóteles, sigue muy de cerca el planteamiento de Ángel Muñoz García (2007).

[6] Tenemos serias dudas frente a esta afirmación, que, por lo demás, es muy común en las interpretaciones consultadas. Julie Ward prefiere hablar de una dicotomía aristotélica planteada en términos de etnia-polis, y no de bárbaros-griegos: "Aristotle employs the standard opposition between Greek and 'barbarian' in his political work, but finds more use for a contrast I take to be of his own devising, that between ethnos and polis" (Ward, 2002). Ward piensa que la distinción griego-bárbaro en Aristóteles,

“porque ser esclavo y ser bárbaro es lo mismo por naturaleza” (2005: 1252b).

Si el animal, como también lo será el esclavo, es capaz únicamente de una vida de sensación, de apetitos, superpuesta a una vida vegetativa; para el hombre o la comunidad (los amos), será una vida de la razón, o de la acción moral, que está superpuesta tanto a la vida vegetativa como a la vida animal misma. Hay en el hombre una inclinación natural a la politicidad de la que carecen los esclavos. Inclinación sustentada en el *logos*, pero en tanto capacidad deliberativa (βουλευτικός); es decir, en la capacidad de decisión, de acuerdo, de resolución; facultad imprescindible para gobernarse a sí mismo y a los demás: “Es distinto el mando que ejerce el libre sobre el esclavo, el varón sobre la mujer y el hombre sobre el niño. [...] el esclavo carece totalmente de la facultad deliberativa, la mujer en cambio la posee, pero sin autoridad, y el niño la tiene, pero imperfecta” (Aristóteles, 2005: 1260a).

La barbarie, “diferencia” y construcción del “otro”

Los bárbaros no sólo serán los helenos o no-griegos que habitaban las vecindades de la *polis*; lo serán de igual modo quienes desconozcan el latín como lengua oficial durante el Imperio Romano, los que habitan fuera de los límites de Roma; es decir, no se es bárbaro por desconocer la lengua latina, sino por no habitar los perímetros de su habla cotidiana, por estar fuera del orden legal romano; el *logos* se convierte así en la “ley”, en el derecho.

Serán “bárbaros” también los infieles y paganos durante el Medioevo, que no abrazan la fe cristiana, considerados como inferiores, y que a partir de Agustín de Hipona, quien llamaba “bárbaros” a los visigodos, no sólo se les atribuirá en su momento este epíteto a los germanos,

y su consecuente enlace con la esclavitud, no deja de ser una relación algo ambigua, en tanto que la “esclavitud por naturaleza” no implicaría necesariamente una condición de “barbarie”, o viceversa. Hay una serie de citas que Ward entresaca desde la Política, donde se muestra dicha ambigüedad en el uso del vocablo “bárbaro”, que no siempre está vinculado con la esclavitud.

anglos, sajones, lombardos, normandos, magiares, etcétera, sino que, una vez convertidos todos estos al cristianismo, los “bárbaros” pasarán a ser los árabes, beréberes, mongoles, turcos, etcétera. Durante la Baja Edad Media —por ejemplo—, Tomás de Aquino hará una distinción que tendrá una considerable repercusión en los debates posteriores respecto a los indios de América. El teólogo católico, va a dividir a los infieles en dos grupos: *a)* aquellos que conociendo la existencia de la revelación se niegan a aceptarla, “ignorancia vencible”. Y *b)* aquellos otros que nunca han conocido o han tenido contacto con la fe cristiana, “ignorancia invencible”. Evidentemente, para el teólogo, sólo a los infieles del primer grupo podía juzgárseles como “culpables” (Matsumori, 2004: 143-145). Esta división será trascendental, puesto que aportará los materiales necesarios para que Bartolomé de Las Casas —como tendremos la oportunidad de comentar—, elabore una definición en torno a la “barbarie” no sólo en términos ontológicos.

Por otro lado, el concepto de “civilización” (*civilisation* francesa, o *civilization* inglesa) que surge muy posteriormente en el siglo xviii, tendrá sus antecedentes muy remotos y en aspectos muy puntuales, en la *politeia* griega, la *civitas* latina, o la *civiltá* italiana, en tanto negación sistemática de aquella diversidad cultural ajena a las costumbres y valores propios[7] de la marginación permanente (hacia lo bárbaro, o lo salvaje[8]) de todo aquello que no se adecua a la norma bajo la cual se vive (norma humana) (Fernández Retamar, 1989).

La “civilización-bien” (en continua ascensión y perpetuo mejoramiento) se opone de manera radical a la “barbarie-mal”; es decir,

---

[7] Corresponde hacer una distinción. La *polis* griega es la “ciudad”, no tanto en sentido territorial o geográfico, sino más bien, como asociación de individuos que comparten un conjunto de derechos y deberes. De ahí que sea necesario distinguir entre la *civitas* latina, que equivale a la *polis* griega, de la *urbs* que designa las calles, edificios, etcétera Por consecuencia, “civilización”, estrictamente hablando, se diferenciará de una “urbanización”, el “civismo” de un “urbanismo”. Ser “ciudadano”, tanto en Grecia como en Roma, es una cualidad participativa de la que no todos los habitantes de la “urbe” podían gozar. Para integrar la *polis*, o la *civitas*, no bastaba con habitar la “urbe”, se requería —además—, de una constante visibilidad *en* lo público.

[8] La distinción entre ambos conceptos será responsabilidad de los filósofos ilustrados. Durante la Conquista, ambos se emplearon indistintamente (Matsumori, 2004).

de un lado estarán "los elegidos" y del otro "los condenados".[9] Esta forma de entender el concepto de "civilización" (y su directa oposición al de "barbarie"), está muy lejos de ser una interpretación objetiva y etnográfica. De hecho, Alfredo Nicéforo (1959) realiza un exhaustivo análisis del concepto bajo tres categorías: optimista, pesimista y etnográfica. Evidentemente, nosotros hacemos alusión a la primera de ellas, indicando que en ella es donde la Modernidad en tanto "civilización" adquiere esa ilusa pretensión de progreso (capitalismo) o "acumulación sin fin" como principio básico de la organización social.[10]

En este contexto que acabamos de presentar, el ejercicio de pensarse a sí mismo, en tanto comunidad que ha requerido y exigido la invención (diferenciación) de un "otro" deshumanizado, no es sino la imagen especular que la misma Europa, en tanto conquistadora, tiene de sí como "centro" y "legitimación", y que proyecta hacia los demás como constructora del modelo de humanidad o de los cimientos históricos, demográficos y raciales del sistema mundo moderno/colonial (Mignolo, 2007: 41).[11] La invención de una matriz clasificatoria que no sólo será aplicada a los rasgos físicos de las personas, como su color de piel —por ejemplo—, sino también de una matriz que tendrá como objetivo la diferenciación de aspectos interpersonales como las creencias (como la superioridad del cristianismo frente a las creencias indígenas), las lenguas (el griego, el latín, luego del español sobre las lenguas del

[9] Por "condenados" (*dammes*), hacemos una alusión muy directa a la crítica que hacía el filósofo martiniqueño Frantz Fanon a los sistemas y valores de subyugación, en la construcción de la barbarie: "[...] la historia del hombre condenado por los hombres" (Fanon, 1965).

[10] En torno al concepto de "modernidad" que subyace en este trabajo, puede consultarse: (Castro-Gómez, 1996, 1998; Dussel, 1992, 2000, 2001; Escobar, 2005, 2007; Mignolo, 2003; Schlosberg, 2004).

[11] Para Walter Mignolo, el "racismo" se trataría de una categorización de los individuos conforme a su nivel de semejanza o desemejanza con respecto a un modelo o "idea" de humanidad. De ahí que en sus planteamientos sobre asuntos coloniales, se atreva a ampliar la idea de "racismo" hacia límites más difusos aún, en distinciones de cultura, religión, lenguas, conocimientos, etcétera (Mignolo, 2007: 40-47; Restrepo y Rojas, 2010: 115-18). Nos interesa, para efectos de este trabajo, tener presente esa idea de *proto-racismo* (García Martínez, 2004: 73-94), en tanto nos permite hablar de una determinada "anterioridad" al concepto pseudocientífico de "raza" que aparece a fines del siglo xix (Arias y Restrepo, 2010; Restrepo y Rojas, 2010).

continente americano), o las diferentes clasificaciones geopolíticas (Oriente-Occidente, Norte-Sur, etcétera) (Mignolo, 2007: 40-47).

La barbarie es definida —en primera instancia—, como un espacio exterior escasamente comprendido por quienes tienen el poder de establecer límites (geográficos/políticos, epistémicos o subjetivos), y que implica necesariamente la condición de "subalternidad" de aquel "otro" colonizado. Ya lo decía Edward W. Said, en su conocida obra *Orientalismo*:

> [...] la práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es "nuestro" y un espacio no familiar que es el "suyo" es una manera de hacer distinciones geográficas que pueden ser totalmente arbitrarias. Utilizo la palabra "arbitrario" porque la geografía imaginaria que distingue entre 'nuestro territorio y el territorio de los "bárbaros" no requiere que los bárbaros reconozcan esta distinción. A "nosotros" nos basta con establecer esas fronteras en nuestras mentes; así pues, "ellos" pasan a ser "ellos" y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los "nuestros" (Said, 1990: 80).

De una opinión muy similar es el historiador alemán Reinhart Koselleck, quien en su obra *Futures past: on the semantics of historical time* (2004: 155-91), aborda críticamente los "conceptos contrarios asimétricos" (*asymmetrischer Gegenbegriff*) que un determinado grupo de personas emplean para designar "unilateralmente" a las demás (y a veces de forma claramente denigratoria), sin que las personas que son directa o indirectamente aludidas se sientan de algún modo "reconocidas" por ellas. Koselleck (2004: 160-61) se muestra muy interesado por el tema de la "identidad" y los modos de "exclusión" que operan en los procesos de construcción de una unidad social o política; es decir, en buscar al interior de la "asimetría" de aquellas conceptualizaciones (helenos-bárbaros; cristianos-paganos; humanos-no/humanos), los significados políticos que han sido —de algún modo— "silenciados". Dicha estructura de diferenciación y exclusión, puede con el tiempo variar en su forma, pero sigue manteniendo el mismo nivel estructural

de "asimetría"; es decir, que en el caso de la "conquista" europea, las palabras "bárbaro" y "civilizado" pueden perfectamente ser remplazadas por otras, con tal de mantener inamovible el mismo esquema de segmentación, inferiorización, e instrumentalización de unos sobre otros (Koselleck, 2004: 159).

La Junta de Valladolid: naturalización de las diferencias

Se conoce como Junta de Valladolid a la controversia acontecida en esta ciudad entre los años 1550 y 1551, en torno a la conquista de los españoles (*polémica de los naturales*).[12] Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano, había convocado dicho encuentro, a raíz de las solicitudes que el mismo Consejo de Indias hiciera un año antes:

> La codicia de los que emprenden conquistas y la timidez y humildad de los indios es tanta que no estamos seguros de si se obedecería orden alguna. Sería conveniente que Su Majestad convocara una asamblea de letrados, teólogos y juristas [...] para [...] considerar el modo en que estas conquistas se debieran llevar a cabo [...] justamente y con tranquilidad de conciencia (cit. en Hanke, 1964).

La junta se componía de quince personajes (españoles, por supuesto): siete miembros del Consejo de Indias, dos miembros del Consejo Real supremo, un miembro del Consejo de las Órdenes militares, tres teólogos dominicos, un teólogo franciscano y un obispo.[13] Todos ellos, debían evaluar y dirimir en torno a las extensas exposiciones que se daban en el debate entre dos figuras destacadas y muy preparadas para enfrentar esta problemática: por una parte, estaba Bartolomé de Las

[12] La Controversia de Valladolid no es un acto de improvisación: tiene un extenso antecedente histórico que no podemos tratar acá. Sobre estos antecedentes sociales y eclesiales, y sobre la Conquista, a modo general, puede consultarse: (Castañeda Delgado, 1996; Dussel, 1992; Elliott, 1990; O'Gorman, 1986; Todorov, 1998).
[13] Sobre el marco histórico en general de la controversia de Valladolid puede consultarse también a Dumont (2009).

Casas, religioso dominico, obispo de Chiapas (México), quien durante muchos años venía criticando el actuar de los conquistadores, poniendo en cuestionamiento los castigos severos y las encomiendas. Las Casas se convertirá en el protector oficial de los indios;[14] y es gracias a su influencia que se promulgarán las *Leyes Nuevas,*[15] dictadas por Carlos V en 1542, que prohibían de forma absoluta (aunque temporalmente) la esclavitud de los indios, mejorando los modos de trabajo, y del trato o relaciones que los señores conquistadores ejercían sobre los indígenas.[16]

Y por otro lado, estaba el doctor Juan Ginés de Sepúlveda, uno de los intelectuales teólogos más prestigiosos de su época, aunque posteriormente se viera como el más desprestigiado (hasta nuestros días, dada las acusaciones que se le imputan de racismo), mantuvo relaciones directas con Lutero, Erasmo y Carlos V (de quien fuera capellán, confesor y cronista); fue preceptor de Felipe II; canónigo de Córdoba; y recientemente (es decir, en 1548) acababa de publicar en París una

---

[14] Dicha "oficialidad" en las biografías tradicionales que coloca a Las Casas en un lugar privilegiado como "defensor" de los derechos indígenas y abolición de la esclavitud, se ha visto cuestionada principalmente por estudios como los de Ramón Menéndez Pidal (1963), y principalmente, los de Marcel Bataillón (1976).

[15] Las "*Leyes y ordenanças nuevamente hechas por su Magestad para la governación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*", eran un conjunto de normativas que intentaban mejorar las condiciones de los indígenas en América, en especial respecto a las encomiendas, las cuales fueron derogadas. A raíz de su promulgación comienzan una serie de sublevaciones (principalmente en el Perú), donde los encomenderos —al verse perjudicados con semejante medida—, ejercieron una fuerte presión en la Corte española; exigían que se eliminase la prohibición de las encomiendas, en tanto ponía en peligro la estabilidad económica de la corona española. Fue así como el emperador Carlos V, el 20 de Octubre de 1545, decidió suprimir definitivamente el capítulo 30 en que se hacía referencia a la prohibición de las encomiendas; las cuales perduraron hasta el año 1720. Sin embargo, esta grave contradicción tuvo sus efectos en las agitadas discusiones de Valladolid. Puede consultarse a Mirá Caballos (2000: 57-60).

[16] Las Casas se convierte en el principal enemigo de los funcionarios reales, de los colonizadores, historiadores y cronistas de la época. No sólo por su participación en la promulgación de las *Leyes Nuevas*, sino también, y principalmente, por la publicación (en 1542) de su *Brevísima relación de las destrucción de las Indias* (Las Casas, 2006), obra que se convierte al poco tiempo —y gracias a las muchas reimpresiones que tuvo—, en la generadora de desconfianzas hacia la empresa colonial (Benítez-Rojo, 1988: 261-62).

de las traducciones más aventajadas desde el griego al latín de la obra *Política* de Aristóteles.[17]

Ginés de Sepúlveda y la "diferencia colonial"

Las principales tesis de Ginés de Sepúlveda (en *Democrates Alter*, o *Tratado sobre la justa causa de la guerra contra los indios*) estaban sostenidas en la idea de "desigualdad natural" que había entre los hombres, avalada por el pensamiento aristotélico. Para Sepúlveda, no era extraña la idea de superioridad de los europeos frente a los indígenas, a quienes se refiere incluso como "hombrecillos" (*homunculi*) (Morán Beltrán, 2002).[18]

Si hay que buscar una muestra de eurocentrismo en el pensamiento de la conquista, puede hallarse muy claramente en este humanista que, representa en cierto modo, a una buena parte del siglo xv y xvi.[19] Europa

[17] La esencia de la discusión de Valladolid, respondía a preguntas como: ¿qué clase de seres eran estos aborígenes y qué clase de régimen se les debía imponer? (Morán Beltrán, 2002: 130). O como lo plantea Hanke: "¿Es legal que el rey de España haga guerra a los indios antes de predicar la fe para someterlos a su gobierno, de manera que más tarde se instruyeran más fácilmente en la fe?" (Hanke, 1964). Enrique Dussel —por otra parte—, es más claro aún cuando señala que la disputa de Valladolid consistía en la resolución a cómo incluir o hacer partícipe a una comunidad determinada de los privilegios que puede otorgar la sociedad colonizadora. Es decir, de un proceso de civilización que pretende "incluir" o "integrar" al indígena en las costumbres europeas, bajo medios claramente violentos —aunque plenamente justificados— para luego, una vez dentro de aquellas costumbres, ejercer un tipo de racionalidad argumentativa (Dussel, 1992).

[18] La palabra "hombrecillos" es muy clara para graficar el significado de lo que entendemos por "diferencia colonial". Nos referimos siempre a la "inferiorización" que los discursos hegemónicos han hecho del "otro" durante (o *desde*) la Conquista y el "coloniaje"; de ahí que Mignolo asocie este concepto al imperialismo en sus diversas formas: "La 'diferencia colonial' es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo xvi, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos" (2002: 221).

[19] Es a partir de 1492 que Europa comienza a consolidarse como "centro" de la cultura occidental, al tiempo que América, Asia y África lo hacen como periferia o como relacionalmente subalternas. Aunque dicha consolidación de Europa como "Centro", no se verá realmente acabada o definitiva, sino hasta el siglo xviii, en que se unifican conceptual y estratégicamente las ideas de Helenicidad y Europa. Hegel será el fundamento racional (filosófico-teológico) fundamental en dicha relación: *Europa Occidental*; en la

aparece como la imagen más plena y elevada de lo "cultural", ya que los indios: "no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia [...] carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras" (Democrates Alter; cit. en Morán Beltrán, 2002: 136).

La construcción del indio que hace Ginés de Sepúlveda está sustentada también sobre una serie de prejuicios que, incluso hasta en nuestros días, se verán reflejados en algunos historiadores, que mirando con ojos de una falsa altivez la imagen degenerada de aquella cultura que les es (in)diferente, se preguntan conjuntamente a Ginés de Sepúlveda: "¿Qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no pocos dados a alimentarse de carne humana?" (Democrates Alter; cit. en Morán Beltrán, 2002: 136).

Dicha situación epistémica de superioridad frente al indígena, va a determinar en gran parte la dicotomía con que anunciamos esta investigación; superioridad que, en última instancia, hará de ese Nuevo Mundo para los europeos, un objeto al cual dominar o someter. El sujeto indígena, se verá de este modo silenciado bajo una lógica de justificación que, para la historia de los siglos venideros, se constituirá en una práctica normalizada:

> ... de lo cual se deduce que es tanto más justo que esos estén sometidos al dominio de los más prudentes, humanos y piadosos [...] constatándonos que todos ellos son bárbaros, que fueron educados sin letras y servilmente, alejados de la moral, vida y cultura civil y humana y contaminados con tales crímenes, que por sí constituyen otra causa muy justificada de la guerra (Democrates Alter; cit. en Morán Beltrán, 2002: 136).

cual —incluso— vendrá a excluir a España y Portugal como partes del Sur, que no integran la nueva (o "segunda") Modernidad Europea Occidental que se estaba forjando como "Centro". Es decir, durante el siglo XVI, puede hablarse de una primera Modernidad, principalmente española y lusitana, que articulan la otredad/alteridad a una periferia distante y esencialmente diferente, con tal de posicionarse como "Centro" del nuevo sistema mundo colonial que estaba emergiendo (Dussel, 1992: apéndice 1; 2000).

La gran diferencia entre los argumentos de Aristóteles y Ginés de Sepúlveda, se encuentra en el hecho de que el filósofo griego —como vimos—, no admitía la capacidad de superación del esclavo, o de su emancipación; y la responsabilidad que el amo tenía hacia el súbdito no pasaba de aspectos meramente vitales (González Rodríguez, 1987). En cambio, para Ginés de Sepúlveda, existe una "responsabilidad" —depositada en la Corona— de elegir a los españoles "idóneos" para las encomiendas, ya que de ellos dependía la evangelización de los nativos. Es decir, la Corona debía comprometerse en la elección y en el seguimiento o vigilancia de que los encomenderos dieran un trato más humano a los "indios", otorgándoles la oportunidad de acceder a un mayor grado de cultura (o de madurez):[20]

> …digo yo que un rey óptimo […] debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a esos bárbaros como criados, pero de condición libre, con cierto imperio templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así, con el correr de los tiempos, cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmarlo en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad (Democrates Alter; cit. en Morán Beltrán, 2002: 137).

Evidentemente, esto nunca se llevó a la práctica. Los argumentos de Ginés de Sepúlveda desconocen las atrocidades e injusticias que cometían aquellos "hombres rectos" que la Corona designaba para su cometido; algo así como "encomenderos/misioneros". En el fondo, lo que estaba en juego, era la justificación racional de una vieja práctica que solventaba la producción y la adquisición de bienes materiales, y de una fuente inagotable de fuerza de trabajo en provecho del enriquecimiento del "hombre civilizado": la Esclavitud.[21]

[20] Vemos cómo aquí surge —también lo cree Dussel—, la Modernidad como "emancipación"; tema al cual volveremos más adelante.

[21] Quizá ésta constituya una de las muchas interpretaciones falseadas que se hace de Aristóteles durante la controversia de Valladolid. Para el estagirita, estaba prohibido

Esta mezcla imperial de "fuerza" (violencia) y "paternalismo" es lo que también —como veremos— marcará la diferencia respecto a su interlocutor Bartolomé de Las Casas; ya que para este último, la evangelización de los "indios" debía estar a cargo de la Iglesia, y no de los encomenderos: "No lo hizo así Cristo, en verdad: ovejas envió por predicadores para amansar los lobos e no lobos feroces para perder y embravecer las ovejas" (Las Casas, 1958: 49).[22]

En último término, para Sepúlveda la problemática estaba más cercana a resolverse desde un punto de vista más estratégico-militar, y después religioso; sin perjuicio de su dependencia a una teocracia que supone una potestad divina del Papa sobre el "nuevo" continente. El sometimiento de los indios es visto, en sí mismo, como un acto de "gracia";[23] y la intervención de los europeos —en tanto conquistadores—, sólo puede entenderse como la necesaria dirección que la "naturaleza" (Dios) ha señalado:

---

el uso de esclavos como producción. El esclavo entraba más bien en el marco de una "teoría de la propiedad privada", pero no como la entendemos hoy, sino como una propiedad que está al servicio de una vida encaminada a la felicidad (*eudemonía*) de los individuos. El esclavo, si bien está incapacitado para una vida moral, o de acción (*praxis*), y lo está para una vida de producción (*poiesis*), no quiere decir con ello que esté destinado a producir. Puesto que el esclavo es como un instrumento animado (los inanimados serían los objetos, o las cosas), y necesita del amo para sobrevivir, de ahí que, como "entera" propiedad del amo, está condenado al cumplimiento de una felicidad ajena, es decir, que el esclavo no sólo produce, sino que es un instrumento para la realización moral o la *praxis* de su amo: "Los instrumentos en sentido propio son instrumentos para la producción, mientras que la propiedad es un instrumento para la acción. [...] La vida es acción, no producción y por eso el esclavo es un subordinado para la acción" (Aristóteles, 2005: 1254a).

En el fondo, nos dice Aristóteles, los esclavos son necesarios sólo en la medida del *uso* que hagamos de ellos en la consecución de nuestra propia felicidad, y no por las riquezas o lo que podamos producir a costa de ellos.

[22] Carta al Consejo de Indias (20 de enero de 1531).

[23] Véase, por ejemplo, la interpretación que Ginés de Sepúlveda hace del texto de San Pablo (1 Cor. 5, 12-13), respecto a la imposición del orden (juzgar) y del evangelio a los infieles: "¿para qué tengo yo de juzgar en vano de la costumbre de los infieles que no obedecen de su voluntad como los cristianos, si no los puedo corregir contra ella? Pues yo ni la iglesia tenemos fuerzas temporales para ello, pero aunque yo no lo juzgue, Dios lo juzgará". Es decir, que los actos de dominación-sometimiento contra los indígenas, se vieron acompañados, inspirados, validados, por la venia de un poder divino.

> Sepúlveda no era un teólogo clásico, y menos un misionero; era un filósofo de formación renacentista que basado en Aristóteles declaró que los indios eran bárbaros, amentes, siervos por naturaleza, necesariamente ligados a los hombres de razón superior —los europeos— con gran beneficio para ambos. O mejor, defendió el derecho natural de los pueblos más cultos a imperar sobre los más rudos; en concreto, el derecho de España a someter, aun con las armas, a los indios (Castañeda Delgado, 1996: 492).

Bartolomé de Las Casas y el "encubrimiento" en la "diferencia cultural"

Hay dos interpretaciones, desde la perspectiva teórica Modernidad/Colonialidad,[24] que nos pueden ser útiles para entender el papel de Bartolomé de Las Casas en el contexto de la dicotomía civilización-barbarie;[25] la de Enrique Dussel y la de Walter Mignolo (Mora Rodríguez, 2009). Ambas interpretaciones están —evidentemente—, hermanadas por una crítica a la Modernidad, y por el intento de hacer visible aquellos espacios y momentos que fueron apaciguados por la violencia de la Conquista, no sólo en términos físicos, sino también, epistémicos.[26]

---

[24] Sobre esta perspectiva teórica, remitimos a la excelente síntesis temática y bibliográfica realizada por los profesores Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010); puesto que no hay, hasta la fecha, ningún texto que supere a éste en precisión, claridad, documentación y propedéutica.

[25] Sobre Las Casas, véase aparte de los ya señalados (Borges, 1990; Lavallé, 2009; Burguet Huerta, José, y otros; 2006). Véase también la bibliografía final.

[26] Aunque Dussel no pertenezca explícitamente al colectivo "decolonial", sus aportes han sido fundamentales para la elaboración de ciertas categorías conceptuales que están a la base de una crítica a la Modernidad. Tanto Dussel como el colectivo teórico señalado tienen —por ejemplo— como punto central en sus agendas la "problematización de los discursos eurocentrados e intraeuropeos de la modernidad" (Restrepo y Rojas, 2010). Crítica que pone en entredicho los análisis críticos de la modernidad, que colocan a Europa como punto de partida de ésta, y desde la cual acontecería una especie de "expansión" hacia los países de la periferia, desconociendo de esta manera los diversos modos de producción que la Modernidad ha tenido en América Latina "desde" sus propios lugares de enunciación.

Para Enrique Dussel, Bartolomé de Las Casas será, de algún modo, el "primer crítico del mito de la Modernidad",[27] negando todo tipo de guerra e intervenciones violentas en el proceso de "inserción" del indígena a la civilizada cultura europea (1992; 2007: 17-44). De ahí que insinuáramos que la diferencia más radical con Ginés de Sepúlveda, sea el "modo" de aquella iniciación y participación del "otro" en las costumbres del "viejo" mundo; para Ginés de Sepúlveda referidas al buen "encomendero", y para Las Casas al "predicador".

Para Dussel, lo primordial es que en Las Casas, la inserción del "otro", contempla al mismo tiempo la "conservación" —y no la destrucción— de su alteridad, de su cultura;[28] ya que, dicha "inclusión" del indígena a la Modernidad conlleva un proceso de persuasión que apela a la "razón" o "entendimiento" de los mismos (Dussel, 1992). Dice Las Casas:

> La criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve [...], para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión [...] De manera que de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga [...] (Las Casas, cit. en Dussel, 1992: 79).

[27] La Modernidad tiene ambiguamente dos sentidos según Dussel: primero, como "emancipación racional" que permite a la humanidad elevarse a un nuevo desarrollo histórico del ser. Segundo, en un sentido mítico intraeuropeo (como lo admite Horkheimer), como una práctica irracional de la violencia. Ambos sentidos corren aparejados, y serían mutuamente dependientes (distinción que —valga señalar—, corresponde a lo que en este trabajo utilizamos como Modernidad y Colonialidad, respectivamente). La superación de la Modernidad tiene que ver con un proceso emancipatorio real que desarticule los fundamentos del eurocentrismo, y proponga una Modernidad/Alteridad mundial, construida en base a la otredad, y no a un determinado "centro" que opera como regulador de las prácticas del "desarrollo"; es decir, en palabras de Dussel, una Trans-Modernidad (Dussel, 1992: Apéndice 2).

[28] Bartolomé de Las Casas no duda respecto a la superioridad ni del cristianismo ni de las costumbres europeas, aunque acepta los valores de otras religiones y culturas. Incluso argumenta a favor de los indígenas, diciendo que sus creencias son superiores a la de griegos y romanos (Las Casas, 1992: c. 8).

Lo extraño de la interpretación de Dussel es que adjudica el "quiebre" del mito de la Modernidad a Las Casas, por el hecho de preferir la evangelización (racional) a las guerras contra los nativos. Sin embargo, reconoce —al mismo tiempo— no haber una negación "total" de la guerra en Las Casas, cuando cita el siguiente párrafo del dominico: "Pero como ningún infiel, ni, sobre todo, los reyes infieles, querrían someterse voluntariamente al dominio de un pueblo cristiano [...] indudablemente que sería menester llegar a la guerra" (Las Casas, cit. en Dussel, 1992: 80).

Cita que nos rememora algo que ya habíamos señalado con anterioridad (*supra* 1.2) cuando Tomás de Aquino dividía a los infieles en dos grupos: "ignorancia vencible" e "ignorancia invencible". Del mismo modo, Las Casas, actualizando este modo de mirar al "otro", no hace nada más que una defensa —provechosa por cierto, y muy válida—, pero jamás un "giro radical" en la manera de ver el problema.[29] Es más, creemos que Las Casas, viene a "reforzar" la "naturalización" del indígena en su condición de "inferioridad" [*yerbajos e inútiles espinas*], o de "inmadurez", pero susceptibles de ser persuadidos [*mediante cultivo y labor*], y llegar a ser "civilizados-evangelizados" [*frutos sanos y beneficiosos*]:

> Así el género humano es uno, y todos los hombres son iguales en lo que concierne a su creación y todas las cosas naturales, y nadie nace ilustrado… Todos nosotros tenemos que ser guiados y ayudados primero por los que nacieron antes que nosotros. Y los pueblos salvajes de la tierra pueden compararse al terreno inculto que fácilmente

[29] Si bien Bartolomé de Las Casas es considerado —teóricamente— el campeón de Valladolid en la defensa de los "indios", así al menos lo piensa Hanke; sin embargo, serán los planteamientos de Ginés de Sepúlveda —en lo práctico—, lo que determinará los modos en que los españoles se relacionen con las poblaciones del "nuevo" continente. Muchos años tendrán que pasar para que se reconozca al indígena su derecho a la vida y la dignidad; sin duda que Valladolid fue un acontecimiento importante para que ello suceda. Los mismos Derechos Humanos Internacionales encuentran sus fundamentos en Valladolid (Beuchot, 1994); aunque debemos reconocer que, al día de hoy, dicho proceso de consolidación aún está muy lejos de cumplirse cabalmente.

> produce yerbajos e inútiles espinas, pero que tiene dentro de sí tal virtud natural que mediante cultivo y labor, puede dar frutos sanos y beneficiosos (cit. en Hanke, 1964).

Con esto se da a entender que —en el fondo— lo que está operando, no es —como podría creerse—, una lógica diferente a la del imperio colonizador, o del "yo conquistador" (*ego conquitor)*; sino, y aquí nos inclinamos por la segunda manera de interpretar a Las Casas, según Mignolo: nos encontramos frente a un "pensamiento fronterizo débil", en el sentido de que "su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos" (Mignolo, 2003: 28). Con esto no se trata —insisto—, de desechar o desvalorizar la crítica que realiza Las Casas, sino sólo de evidenciar su (in)completitud, su parcialidad, su carácter meramente representativo; de hecho, Mignolo hace un énfasis muy preciso en la necesidad de aquella perspectiva (débil) en la consecución de efectivas transformaciones sociales. Aquí Mignolo toma como "pensamiento fronterizo fuerte" —por ejemplo—, la postura de Guamán Poma de Ayala, para quien la historia debía necesariamente ser muy distinta a la de Las Casas; se trataría más bien de una misma perspectiva bajo dos lecturas o "lugares de enunciación" diferentes (2003: 28).

Desde este punto de vista, Las Casas constituye una novedad sólo a partir de la Modernidad (sentido mítico intraeuropeo), pero no desde la Colonialidad (sentido dado por la experiencia del colonizado). De ahí que Mignolo retome —de manera implícita— al sociólogo peruano Aníbal Quijano con su concepto de *Colonialidad del Poder*, como dispositivo que permite marcar una cierta diferencia respecto a un "otro", de clasificarlo conforme a un grado de "inferioridad" respecto a quien tenga el poder de enunciar la clasificación (Mignolo, 2003: 76-78; Quijano, 1992).

Del mismo modo, pensamos que durante la Junta de Valladolid no ha habido una excepción a las historias imperiales de la humanidad; acá, el *lugar de enunciación* ha sido el "cristianismo", como una fuerza epistémica que vino a determinar el lugar que le correspondía a cada cual. Una matriz clasificatoria, que en base a territorios, lenguas,

creencias, costumbres, etcétera, vino a determinar la "naturaleza" de los pueblos indígenas.

Si nos remitimos a la conocida división que hacía Las Casas en su *Apologética Historia Sumaria*, de las cuatro diferentes clases de bárbaros,[30] veremos que el dominico los vuelve a reagrupar bajo dos categorías generales: los "bárbaros" entendidos como "inferioridad humana" (tipos 1° y 3°), es decir, aquellos que estaban por debajo de la escala humana; y los "bárbaros" entendidos como "diferencia cultural" (tipos 2° y 4°), es decir, aquellos que mantenían una diferencia epistémica (no ontológica) o de "retraso civilizatorio" respecto a los europeos, y que —por lo mismo— permanecían, en una necesaria condición de subalternidad o "dependencia" frente a los modos de "evangelización".

Los indígenas, según Las Casas, pertenecían a la segunda categoría, es decir, no eran "inferiores", sino más bien, "diferentes". Obviamente que, la "inferioridad" en este caso es relativa; y hoy diríamos que sobreponer las costumbres europeas y el cristianismo (como en 2° y 4°) a las costumbres de los nativos es ya una catalogación de inferioridad respecto a una cultura "central" o "modelo", como ya hemos señalado respecto al proto-racismo inherente a esta clasificación (*supra*, nota al pie n°11).

Conclusión

Los debates de Valladolid durante el siglo XVI, principalmente el enfrentamiento entre Las Casas y Sepúlveda, fueron —desde una perspectiva decolonial—, un conjunto de argumentos que —cada cual a su modo– racionalizaron y legitimaron la conquista.

El encubrimiento de la "diferencia colonial" como una "diferencia cultural" por medio de una matriz clasificatoria o proto-racial que coloca a los europeos como una civilización "modelo" en el pináculo de la

[30] Que podemos resumir así los cuatro tipos: 1°) los que accidentalmente han perdido la razón; 2°) los que carecían de un lenguaje escrito como el "latín"; 3°) los que "en estricto sentido" eran "bárbaros por naturaleza" (como en Aristóteles); y 4°) aquellos que no tenían como fe la religión cristiana (Las Casas, 1992: cc. 264-67).

humanidad, constituirá la estrategia o el mecanismo fundamental que las diferentes expresiones históricas del eurocentrismo —en los siglos xvii y xviii fundamentalmente—, utilizarán en la construcción de la otredad latinoamericana; de allí la importancia de su identificación en los discursos y prácticas del siglo xvi.

Francisco de Vitoria, quien fuera una fuente inspiradora durante la disputa, nos puede ayudar a comprender más aún el significado del "encubrimiento" que hemos puesto al descubierto.[31] No como un pensador que haga de síntesis entre los dos religiosos ya reseñados, sino más bien como alguien que aborda de manera imperceptible el espíritu que hará de condición de posibilidad en la operación de las estrategias de dominación y explotación de los pueblos americanos.

Vitoria, como ya lo notamos en Bartolomé de Las Casas, argumenta no solamente que todos los habitantes del "nuevo mundo" poseen "razón" (*rationis*) suficiente para considerarlos como sujetos con derechos:

> ... no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que existen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, empleos y profesiones e industrias, sistemas y modos de permutas y tráficos, y todo ello requiere y supone el uso de la razón (Vitoria, 1923: 51).

También argumenta que la diferencia entre españoles e indígenas radica "principalmente" en la buena o mala educación, o en la adquisición de cultura. Evangelizar se convierte así en sinónimo de "educar" (ya no estrictamente de mera transmisión de creencias):

> Considero que el que parezcan tan ensimismados y estúpidos se debe, en gran parte, a su mala y bárbara

[31] Vitoria escribió y defendió un sin número de temáticas, sin embargo, fueron sus famosas *"relecciones" De Indis* (1538) y la *De jure belli* (1539) las que causaron una mayor polémica en el ambiente académico, político y eclesiástico. En ellas, Vitoria defendía a los indígenas, al mismo tiempo que atacaba los modos sangrientos y crueles con que el imperio español llevaba a cabo su conquista.

> educación (mala et barbara educatione). ¿por ventura, no vemos también entre nosotros [los cristianos] rústicos (rusticorum) que se diferencian bien escasamente de los animales irracionales? (Vitoria, 1923: 51-53).

Un "indio", para Vitoria, no era tan diferente al europeo; sólo se distinguía de él por su falta de educación; se comparaba más bien a un campesino (*rustici*), quien dependerá de otros para sobrevivir y estará en una permanente subordinación u obediencia.

En todo el argumento de Vitoria, también en Las Casas y Ginés de Sepúlveda, está resonando en el fondo una "necesaria" lectura de Aristóteles respecto a esa "natural" posición dominante del libre sobre el esclavo, del varón sobre la mujer, o del adulto sobre el niño. Según Aristóteles, como hemos visto (*supra*, 1.1), esa "subordinación" estaba íntimamente ligada a la "ausencia" de la "razón deliberativa". En cambio acá, como ya hemos insinuado implícitamente a lo largo de este trabajo, y a modo de conclusión, la subordinación, la subalternación o dependencia, estaría ligada más bien a un asunto de "subdesarrollo" (permítasenos el anacronismo) de la "razón"; es decir, ya no como una "carencia", sino, como una capacidad o disposición en estado de "inmadurez".

De allí que hayamos anunciado al inicio de esta investigación que el "encubrimiento" de la "diferencia colonial" como una "diferencia cultural" constituya también una "plataforma" sobre la que se va a inscribir la idea de "progreso" en el pensamiento teleológico ilustrado. El "progreso" sólo se hace posible en torno a una filosofía de la historia que suponga no sólo la "diferencia cultural" como un hecho ya dado, sino también, algún modelo "heurístico" de perfección que dicte las pautas o el camino por el cual los pueblos deban orientarse.

El velo con que las "diferencias coloniales" fueron ocultadas, habría sido la base subjetiva sobre la que —en nuestro continente— se construyó una "otredad"; se travistió las naturalizaciones de la inferioridad y superioridad de algunos pueblos sobre otros (de los europeos sobre los nativos americanos) como meras "diferencias culturales"; y durante los siglos XVII y XVIII darán cabida a un plan de homogeneización más ambicioso aún; a una idea universal-cosmopolita de liberación (del

salvajismo o in-civilización, principalmente indígena), o un proyecto de Ilustración enarbolado por las mentes más destacadas de Europa, y que tendrá a los criollos americanos como embajadores.

Por ello es que hemos destacado en nuestro trabajo a Bartolomé de Las Casas —en su discusión con Sepúlveda— y mencionamos a Vitoria como un inspirador; ya que allí, en el siglo xvi, se vislumbra el germen de una racionalización que dará nuevas herramientas de comprensión a los siglos venideros. Hemos demostrado que detrás de las diferencias y particularidades de los protagonistas de Valladolid ya se dejaba entrever aquella sencilla pero fundamental idea que hará posible los más variados ejercicios del poder totalizador de los imperios: *que existe un camino paulatino que conduce desde la barbarie a la civilización.* Dicho camino de "progreso", o más bien de "madurez", está asentado en la capacidad humana (incluso del indio) de distinguir entre lo bueno y lo malo, lo falso y lo verdadero; es decir, de haber re-descubierto el *logos* deliberativo, del cual Aristóteles había privado a los esclavos, y adjudicárselo también —como parte constitutiva de sus naturalezas—, a los habitantes de nuestro continente.

Fuentes consultadas

Alonso, C. J. (1989), "Civilización y barbarie", en *Hispania,* 72 (2), pp. 256-63.

Arias, J. y Restrepo, E. (2010), "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", en *Emancipación y crítica,* 3, pp. 45-64.

Aristóteles (1970), *Ética a Nicómaco*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Aristóteles (2005), *Política*, Madrid: Ediciones Istmo.

Bataillón, M. (1976), *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas,* Barcelona: Ediciones Península.

Benítez-Rojo, A. (1988), "Bartolomé de Las Casas: Entre el infierno y la ficción", en *MLN, Hispanic Issue,* 103 (2), pp. 259-88.

Beuchot, M. (1994), *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas,* Barcelona: Editorial Anthropos.

Borges, P (1990), *Quién era Bartolomé de Las Casas,* Madrid: Ediciones Rialp.

Burguet Huerta, J. *et. al* (2006), *Influencia lascasiana en el siglo xvi*, viii, Congreso de historiadores dominicos, Salamanca: Editorial San Esteban.

Castañeda Delgado, P. (1996), *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo,* México: unam-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Castro-Gómez, S. (1996), *Crítica de la razón latinoamericana,* Barcelona: Puvill Libros.

Castro-Gómez, S. (1998), "Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en Eduardo Mandieta (ed.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismos, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Editorial Miguél Ángel Porrúa.

Dumont, J. (2009), *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid,* Madrid: Encuentro.

Dussel, E. (1992), *1492. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad",* México: Editorial Cambio XXI.

_____ (2000), "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires: clacso, pp. 41-54.

_____ (2001), "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)", en Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento,* Buenos Aires: Ediciones del Signo-Duke University.

_____ (2007), *Materiales para una política de la liberación,* Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Elliott, J. H. (1990), "La conquista española y las colonias de América", en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. i, Barcelona: Cambridge University Press - Editorial Crítica, pp. 125-69.

Escobar, A. (2005), *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia,* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

_____ (2007), *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo,* Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Fanon, F. (1965), *Los condenados de la tierra*, Mexico: fce.

Fernández Retamar, R. (1989), “Algunos usos de civilización y barbarie”, en *Revista Mexicana de Sociología,* 51 (3), pp. 291-325.

Frey, H. (1996), “La mirada de Europa y el ‘otro’ indoamericano”, en *Revista Mexicana de Sociología,* 58 (2), pp. 53-70.

García Martínez, A. (2004), *La construcción sociocultural del racismo. Análisis y perspectivas,* Madrid: Dykinson.

González Rodríguez, J. (1987), “La libertad del indio en el ‘Democrater alter’ y sus fuentes”, en *Quinto centenario* (13), pp. 197-208.

Hanke, L. (1964), “La conquista y la Cruz”, en *La Torre. Revista general de la Universidad de Puerto Rico,* xii (47), pp. 41-62.

Koselleck, R. (2004), *Futures past: on the semantics of historical time*, Nueva York: Columbia University Press.

Las Casas, B. d. (1958), *Opúsculos, cartas y memoriales,* Madrid: rae - Biblioteca de Autores Españoles.

_____ (1992), *Apologética historia sumaria,* Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2006), *Brevísima relación de la destruyción de las Indias,* Buenos Aires: Stockcero Inc.

Lavallé, B (2009) *Bartolomé de Las Casas, entre la espada y la cruz*, Barcelona: Editorial Ariel.

Matsumori, N. (2004), “Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno: los conceptos de ‘Civilización’ y ‘Barbarie’ en el Nuevo Orden Mundial (1492-1560)”, Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Menéndez Pidal, R. (1963), *El padre Las Casas: su doble personalidad,* Madrid: Espasa-Calpe.

Mignolo, W. (2002), “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, *et al.* (ed.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Quito: Universidad Andina Simón Bolivar-Ediciones Abya-Yala, pp. 215-44.

_____ (2003), *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo,* Madrid: Akal Ediciones.

_____ (2007), *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial,* Barcelona: Editorial Gedisa.

Mirá Caballos, E. (2000), *Indios y mestizos americanos en la España del siglo xvi,* Madrid: Iberoamericana.

Mora Rodríguez, L. (2009), "Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial: ¿Encubrimiento o reconocimiento del Otro?", en *Revista Ixchel,* I.

Morán Beltrán, L. (2002), "Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlvedad", en *Revista de Filosofía (Universidad de Zulia),* 3 (42), pp. 127-42.

Muñoz García, A. (2007), "Esclavitud: Presencia de Aristóteles en la polis colonial", en *Revista de Filosofía,* 55 (1), pp. 7-33.

Nicéforo, A. y Uribe Villegas, O. (1959), "Sobre los diferentes modos de considerar el concepto de 'Civilización'", en *Revista Mexicana de Sociología,* 21 (2), pp. 419-47.

O'Gorman, E. (1986), *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir,* Mexico: fce.

Quijano, A. (1992), "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.) *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá: flacso - Libri Mundi - Tercer Mundo Editores, pp. 437-47.

Restrepo, E. y Rojas, A. (2010), *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos,* Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Said, E. W. (1990), *Orientalismo,* Madrid: Alquibla Ensayo.

Schlosberg, J. (2004), *La crítica posoccidental y la modernidad,* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Corporación Editorial Nacional - Ediciones Abya-Yala.

Soares, L. (2002), "El carácter 'por naturaleza' de la politicidad aristotélica", en *Revista de Filosofía Areté,* xiv (1), pp. 55-75.

Todorov, T. (1998), *La conquista de América: el problema del otro,* Mexico: Siglo xxi Editores.

Vitoria, F. d. (1923), *Relecciones de Indios y el derecho de la guerra,* Madrid: Espasa Calpe.

Ward, J. K. (2002), "Ethnos in the Politics: Aristotle and Race", en Tommy L. Lott Julie K. Ward (ed.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 14-37.

Fecha de recepción: 26 de enero de 2012
Fecha de aceptación: 13 de julio de 2012